

شخصية الرسول محمد

عليه الصلاة والسلام

في التراث الصوفي

أ. د. ابواليزيد العجمي*

تقديم

الحديث عن شخصية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم في التصوف الإسلامي هو حديث عن جزء هام من عقيدة الصوفي المسلم - أيا كان نوع تصوفه - الأمر الذي جعل بعض الباحثين يرى أن الحديث عن التوحيد وحج الرسول صلى الله عليه وسلم معلمان يميزان التصوف الإسلامي عن غيره. (١) إذ هما عقيدة الصوفي تجاه ربه سبحانه ، وتجاه نبيه صلى الله عليه وسلم . من هنا كان الارتباط القوي بين مفهوم التوحيد عند الصوفية وحديثهم عن شخصية الرسول الكريم ، ولما كان هذا المفهوم يختلف عند أصحاب التصوف السني عنه عند أصحاب التصوف الفلسفي ، كان من الضروري أن نشير إلى مفهوم التوحيد عند الصوفية باعتباره المؤثر في حديثهم عن شخصية الرسول .

في التصوف السني

عرف الصوفية بأنهم أرباب التوحيد ، وميز ابن تيمية بينهم في وصفهم هذا وبين المعتزلة في الوصف نفسه حيث ذكر قولاً لأبي علي الكاتب - توفي بعد الأربعين والثلاثمائة - المعتزلة نزهاوا الله من حيث العقل فأخطأوا ، والصوفية

*- الأستاذ المشارك بقسم مقارنة الأديان بكلية أصول الدين .

تزده من حيث العلم فأصابوا . قلت . (ابن تيمية): « العلم في لسان الصوفية ووصاياهم كثيرا ما يريدون به الشريعة » (٢) وهنا يجدر بنا أن نشير إلى بعض سمات فهمهم وحديثهم عن التوحيد :

أولا : حرص أصحاب التصوف السني على بيان فهمهم للتوحيد بما يوافق أهل السنة والجماعة ومنهج يختلف عن منهج المتكلمين ، والذين كتبوا عن التصوف مؤرخين له مثل السراج الطوسي (٣٧٨هـ) والكلاباذي (٣٨٠هـ) والسلمي (٤١٢هـ) والقشيري (٤٦٥هـ) أوضحوا هذا الأمر ذاكرين أقوال الصوفية في التوحيد وما يتصل به من مسائل ، وحتى حين وجد التيار الفلسفي في بدايته وقييل ابن عربي ظل التصوف السني حريصا على ضبط فهمه للتوحيد بحقائق الشرع كما تجلّى ذلك في كتابات (٣) الجيلاني مؤسس أول طريقة صوفية منظمة (٥٦١هـ) وقد كان القشيري أكثر هؤلاء جمعا وتركيزا راداً بذلك على بدايات التفلسف التي كانت قد وجدت في عصره كما يذكر ذلك في مقدمة رسالته ، يقول القشيري : « اعلّموا رحمكم الله أن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد صانوا بها عقائدهم عن البدع ، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل قال سيد هذه الطريقة الجنيد (٢٩٨هـ) رحمه الله : « التوحيد أفراد القدم من الحدث » (٤) ويورد أقولا للصوفية تؤكد ما أشار إليه .

ثانيا : خضعت أقوالهم في التوحيد لرصد ومناقشة من أكثر الناس بعدا عن محاباة الصوفية ، حيث محض ابن تيمية (٧٢٨هـ) جزءا كبيرا من كتاب له ، عرض فيه ما حكاه القشيري عن عقيدة القوم ، وما أورده من أقوالهم ، واتفق معه في كونهم على عقيدة السلف وأهل السنة ، وأثنى على التزامهم بربط أمورهم بالشرع ، وأورد ابن تيمية لشيوخ التصوف السني - وهو يسميهم بالمحققين - أقولا أخرى تدعم ما قاله القشيري ، ويخلص ابن تيمية من ذلك إلى

نبذ عقائد من انحرف عن هذا السمت ، ويعني بهم أصحاب التصوف الفلسفي . وإن كان ابن تيمية يخالف القشيري من حيث إنه يرى أن القوم ليسوا بمتكلمين ولا على مناهجهم ، ويفيض في شرح هذا الأمر . (٥)

ثالثاً : تحدث القوم - وهم بصدد حديثهم عن جوانب عقيدتهم - عن معنى القرب ومعنى المحبة ، كما تحدثوا عن الفناء الذي هو مزالة أقدام الرجال فإما أن يثبت الصوفي فيه أو تزل قدمه (٦) ، لكنهم في كل ذلك ضبطوا دلالات هذه الألفاظ بالنص حيث يوجد كما في الآيات التي تتحدث عن قرب الله من عباده من غير تشبيه بخلقه ، والآيات التي تتحدث عن حب الله لخلقه وحبه لهم له سبحانه فإذا جاء حديثهم عن الفناء جاء مضبوطاً بمعاني آيات قرآنية أو أحاديث قدسية مثل « لا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به.... » (٧) ، ولذا حددوا الفناء بأنه فناء عن إرادة ما سوى الله ، أو فناء عن شهود ما سوى الله ، وفطنوا إلى خطر أن يقولوا بالفناء عن وجود السوي ، كما حدث عند غيرهم (٨) .

ولعل هذا الالتزام هو الذي جعل ابن تيمية في عديد من كتبه ، ومن بعده ابن قيم الجوزية يفيضان في امتداح فهم محققي المشايخ لمعنى التوحيد ومعنى القرب ومعنى المحبة ، ومعنى الفناء ، حيث جاء فهمهم لهذا كله متطابقاً مع النص الشرعي ، ومع فهم السلف وأهل السنة لذلك (٩) .

في التصوف الفلسفي

بدأ الأمر بتأثر بعض الصوفية بالأفكار الفلسفية التي أحدثت ما سماه البعض شطحا ، وما سماه البعض بداية نظرية في تفسير الوجود (١٠) ، وعند كليهما فالأمر جديد على ما كان عند السابقين حين تحدثوا عن التوحيد ، ولعل الحلاج (ت : ٣٠٩هـ) أبرز من تجلت فيه هذه البداية وإن عاصره أو سبقه بقليل من قال بمثل ما قال كالبيسطامي (ت : ٢٦١هـ) وغيره ، وأثرت هذه الباية وفت

حتى وجدت ظاهرة لدى أصحاب وحدة الوجود . وما نسب إلى الحلاج قوله : « تجلّى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف ، وفي الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه ، فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد ، وكانت هذه المحبة علة الوجود ، والسبب في الكثرة الوجودية ، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها ، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه ، وهي آدم الذي جعله الله صورته أبد الدهر ، فكان آدم من حيث ظهور الحق بصورته هو هو » (١١) وقد اتهم الحلاج باتهامات فكرية وسياسية ، ودار حول الرأي فيه جدل قديم امتد إلى عصرنا هذا لكن - وبعبارة عن حكم جازم في الأمر - نشير إلى :

١- كان لقول الحلاج بعبارات تفيد الحلول - ولو المجازي كما يرى البعض - أثره السيء لشيوعها ، ولاستقصاء الكثير منها على التأويل الذي يجعلها مجازية حتى قال الجنيد (٢٩٨هـ) إن خطأ الحلاج لا يسده إلا رأسه .

٢- كان الأثر الأجنبى واضحاً في مفهوم التوحيد عنده ، فلم يكن حديثه عن الفناء مقبولا عند عامة المسلمين وخاصتهم .

٣- كانت أقوال الحلاج سواء في الفناء - وإن كان ليس من أصحاب وحدة الوجود - أوفى وحدة الأديان أو في الحقيقة المحمدية ، طريقاً إلى ما ظهر جلياً في التصوف الفلسفي الذي يعرف بتصوف وحدة الوجود حيث أخذ مفهوم التوحيد عندهم معنى خاصاً ، أثر في حديثهم عن شخصية الرسول وما رتبوه على هذا من عقائد .

وحدة الوجود

من المقرر في ضوء ما سبقت الإشارة إليه أن الحلاج كان نقطة انطلاق لأصحاب مذهب وحدة الوجود ، وأن هذه النظرية الفلسفية في تفسير الوجود مدينة

لأفكار الحلاج بشكل أو بآخر وهذا ما يشير إليه نيكلسون بعد أن تحدث عن رفض المسلمين لفكر الحلاج ، يقول : " ومع كل هذا يدين التصوف الإسلامى للحلاج بدين لا يمكن تقديره ؛ فإن مذهبه هذا الذى رفضه المسلمون هو الذى أدخل فى الإسلام تلك الفكرة التى أحدثت فيه انقلاباً عظيماً : أعنى فكرة الكثرة فى الوحدة المطلقة ، أو مبدأ التباير فى فى الوحدة " (١٢)

و من المقرر كذلك أن هذا المذهب أندلسي ولم ينتقل إلى المشرق إلا على يد ابن عربى وابن سبعين الذين استقربهما المطاف فى الشرق حيث نشرا تعاليم هذا التصوف (١٣)

و هذه الحقيقة هى ما يؤكدھا بحث أسين بلاثيوس عن ابن مسرة ومدرسته حيث تتبع المدارس الصوفية الفلسفية السابقة على ابن عربى والتي كانت تنحو نحو وحدة الوجود فى الأندلس ، وقد أظهر هذا البحث أثر ابن مسرة (ت ٣١٩هـ) فى صوفية كثيرين فى الأندلس بخاصة مما جعل مدرسته يمتد أثرها ليصل إلى ابن عربى (ت ٦٣٨هـ) الفيلسوف الأندلسي الذى ظهر على يده مذهب وحدة الوجود فى صورته الكاملة . (١٤)

*** و وحدة الوجود تعني - عند أصحابها - أنه لا موجود على الحقيقة إلا الله فهو وجود واحد ، وأما ما نراه من الكثرة المشاهدة فى هذا العالم فهو وهم على التحقيق تحكم به العقول القاصرة ، " على أنه من أصحاب وحدة الوجود كابن عربى من يفسح المجال للقول بوجود الممكنات والمخلوقات على نحو ما ، ومنهم من يطلق القول بالوحدة ويمضى فى ذلك إلى الحد الذى يجعله لا يثبت إلا وجود الله فقط ، وهؤلاء هم أصحاب الوحدة المطلقة وعلى رأسهم ابن سبعين " (١٥)

ولأن من قالوا بهذه العقيدة أمثال ابن عربى وابن سبعين والجيلي متفقون فى أصل المذهب وإن اختلفت تفسيراتهم للعلاقة بين الوحدة والكثرة ، ولأنهم متفقون فيما رتبوه على هذه العقيدة من عقائد مثل ، وحدة لأديان والحقيقة

المحمدية ، وإن اختلفت بعض الأسماء ، أقول لهذه الأسباب التى تشير إليها عند شيخهم ابن عربى دلالة على ما إليه تقصد .

وحدة الوجود عند ابن عربى (ت ٦٣٨هـ)

هى تعنى عنده - كغيره - أن الحقيقة الوجودية واحدة وأن الكثرة المشاهدة وهم من الحس الذى يفرق بين الذات والممكنات تفرقة حقيقية ، وهذا هو العقل القاصر ، أما الحقيقة فهى أنهما شئ واحد والتفرقة بينهما اعتبارية .

و عنده أن وجود المحدث هو عين وجود القديم " ومن أسمائه الحسنى العلى ، على من ؟ وما ثم إلا هو . وعن ماذا ؟ وما هو إلا هو فعلوه لنفسه وهو عين الموجودات فالمسمى محدثات هى العلية لذاته ، وليست إلا هو ... هو عين مابطن وهو عين ما ظهر ، وما ثم من يراه غيره ، وما ثم من ينطق عنه سواء ، وهو المسمى أبو سعيد الخراز وغير ذلك من الأسماء المحدثات .

وهذا ما عبر عنه بقوله : " سبحان من خلق الأشياء وهو عينها " (١٦) .
 ** وهو - كغيره من أصحاب الوجود - لا يؤمن بأن العالم خلق من عدم فى زمان ، وذلك حتى لا يناقضوا فكرتهم فى الحقيقة الوجودية الواحدة ، ولذا يفسر استخدامه للفظ الممكنات استخداما خاصا حيث يرى إنه ليس معناها الممكن المتغير الحادث فى مقابل الواجب ، بل معناها أنها أعيان ثابتة ، ذاتها ضرورية بمعنى أنها موجودات بالقوة لا بد أن توجد بالفعل ، وهى بهذا ضرورة الوجود وإن كان وجودها بغيرها (١٧) . " ثم السر الذى فوق هذا فى هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من عدم ، وليس وجود إلا وجود الحق بصورة ما هى عليه الممكنات فى أنفسها وأعيانها " (١٨)

** وعن حكمة وجود المخلوقات يتحدث بما يفيد تأثره بنظرية الفيض ،

وأثر الحلاج فى طس الخلق واضح فيه كذلك ، ذلك لأنه (ابن عربى) يقول
بالفيض الذى يعنى ان الله يبرز الأشياء من الوجود العلمى إلى الوجود العينى ،
وهذا هو التجلى الالهى الدائم الذى لم يزل ولا يزال وظهور الحق فى كل آن فيما
لا يحصى عدده من الصور (١٩)

و يوضح ابن عربى هذه الحكمة من خلال تفسيره للحديث القدسى : « كنت
كنزا مخفيا لم أعرف فخلقت الخلق فعرفونى » بمعنى أن الحق تعالى أراد أن
يعرف فخلق الخلق والإنسان جميعا ليرى نفسه فى صورة تتجلى فيها أسماؤه
وصفاته ، أو ليرى تعيينات أسمائه فى مرآة العالم والوجود الخارجى ، فظهر فى
الوجود ما ظهر، وعلى النحو الذى عليه ، وكشف بذلك عن الكنز المخفى الذى هو
الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب ، ولكنه لم يكشف عنها فى إطلاقها
وتجردها، بل فى تقييدها وتعيينها . (٢٠) فاذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت
هى الحق واذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت هى الخلق (٢١)

*** وهذا الذى أشرنا إليه من حديثه عن مذهبه فى الفصوص أو
الفتوحات هو ما عناه حين تحدث عن الفناء وقسمه إلى سبع درجات ومراحل تبدأ
بالفناء عن المعصية وتمر بالفناء عن أفعال الخلق بإنكار نسبتها الأصلية إلى
الانسان باعتبار أن الفضل أولا وأخيرا لله . ثم يتحدث عن الفناء عن الصفات
المخلوقة، ويسرى هنا بين الرائى والمرئى إذ لا يمكن فى نظره التمييز بين الخالق
والمخلوق ، ثم الفناء عن الذات ، والفناء عن الكون كله ، والفناء بالله عما سوى
الله ، ثم الفناء عن صفات الله ومتعلقاتها ، ويقول إن هذا يحدث إذا شوهذ نفس
ظهور العالم بالنسبة للذات الإلهية (٢٢)

و على أساس مذهب وحدة الوجود قال ابن عربى بالانسان الكامل أو
الحقيقة المحمدية - كما سيجئ - وقال كذلك بوحدة الأديان كنتيجة مترتبة على
قوله بالانسان الكامل باعتبار أنه مصدر كل الأديان ، كذلك قال بأن العالم كله

خير فى ذاته بما فى ذلك الشرك والمعاصى لأنها لاتعدو أن تكون آثاراً ومظاهر لأفعال الله ، وأنها من هذه الناحية من صفات الكمال الالهى " أما ما يسميه الناس شراً ، فهو فى نظرهم عدم محض أى عدم وجود صفات إيجابية ، فليس للشر وجود حقيقى بالنسبة لله الذى ليس فى طبيعته تقابل ، والشر من الأشياء المتقابلة بالتضاد ، فوجوده قاصر على عالم الظواهر حيث تعرف الأشياء بأضدادها" (٢٣)

و بابتن عربى تأثر كثيرون : فلاسفة كالجيلى (ت ٨٣٢هـ) وشعراء أمثال فخر الدين العراقى (ت ٦٩٦هـ) وأوحد الدين الكرمانى (ت ٦٩٧هـ) وعبدالرحمن الجامى (ت ٨٩٨هـ) وهم من شعراء الفرس ، كما تأثر به كثير من المتأخرين أمثال عبد الغنى النابلسى (ت ١١٤٣هـ) والأمير عبد القادر الجزائرى (ت ١٨٨٣م) الأمر الذى جعل لمذهبه هذا استنفاراً للعلماء فى فترات تاريخية متلاحقة لدراسته ونقده (٢٤)

موقف العلماء من عقيدة وحدة الوجود

منطقى أن يهيب كثير من علماء الأمة للرد على عقيدة تسوى سيد الخالق والمخلوق فتخالف بذلك إجماع المسلمين ، كما تخالف نصوص الكتاب والسنة وبخاصة أن محققى الصوفية قالوا بالفناء فى التوحيد دون أن يوقعهم ذلك فى ساحة وحدة الوجود ، وحسبنا أن نشير هنا إلى أن ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) كان من أكثر العلماء حرباً على هذه العقيدة وما ترتب عليها من فاسد العقائد التى توارثها بعض الناس عن أصحابها ، فقد انتقد فناء أصحاب هذه العقيدة بأنه فناء أهل الضلال والالحاد لأنهم يقولون : لاموجود إلا الله ، وأن وجود الخالق هو وجود المخلوق فلا فرق بين الرب والعبد (٢٥)

" وهو لاء يصل بهم الكفر إلى أنهم لا يشهدون بأنهم عباد ، لا بمعنى أنهم معبدون ، ولا بمعنى أنهم عابدون ، إذ يشهدون أنفسهم هى الحق ، كما صرح بذلك طواغيتهم كابن

و يتولى تنفيذ آرائهم وبيان تناقضهم لأنهم يقولون مثلاً : أخطأ النصارى فى كذا فيقول هو : ومن المخطئ إذا كان الوجود عين الوجود ؟ لكنهم يقولون إن الرب هو الموصوف بجميع النقائص التى يوصف بها المخلوق ، ويقولون إن المخلوقات توصف بجميع الكمالات التى يوصف بها الخالق (٢٧) بل لاتكاد تجد كتاباً لابن تيمية يتحدث فيه عن العقائد دون أن تعثر فيه على نقد لاذع وتكفير صريح لأصحاب وحدة الوجود . وبصرف النظر عن الحكم هنا فإنه يبقى شدة تعقبه وكثرة مناقشته لأصحاب وحدة الوجود ، مرة بالنقل ، وأخرى بالعقل ، وثالثة بالواقع الملموس . كذلك نجد ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) يخطئهم فيما قالوا وبين أنهم أخطأوا فى تفسيرهم للفناء ، " وهم فى هذا يفرون من التركيب والكثرة بوجه من الوجوه ، وإنما أوجبها (أي الوحدة) عندهم الوهم والخيال ، مع أن المحققين من المتصوفة المتأخرين يقولون إن المريد عند الكشف ربما يعرض له توهم هذه الوحدة ، ويسمى ذلك عندهم مقام " الجمع " ثم يترقى عنه إلى التمييز بين الموجودات ، ويعبرون عند ذلك بمقام " الفرق " وهو مقام العارف المحقق ، ولا بد للمريد عندهم من عقبة الجمع ، وهى عقبة صعبة ، لأنه يخشى من وقوفه عندها فتخسر صنعته" (٢٨)

** وكان ممن تعقبهم أيضاً برهان الدين البقاعى (ت ٨٨٥هـ) فى كتابه الذى محضه لتكفير ابن عربى ، وقد حكى فيه أن شيخه علاء الدين البخارى (ت ٨٣٤هـ) قد كفر ابن عربى وأصحابه (٢٩)

و إذا كانت عقيدة وحدة الوجود مليئة بالتناقض والمخالفة فإن أخطر ما تولد عنها هو وحدة الأديان وأنها جميعها صحيحة ، وعلي أى وجه عبد الإنسان ربه فهو على حق ، دون تفرقة بين الصحيح والفساد ، " وهذا فى رأينا من الغلو الذى لامبرر له ، فالعقائد والديانات متباينة ومنها الصحيح والفساد فكيف يعلن

جميعه لهذه المتناقضات فى عقيدة واحدة " (٣٠)

وبعد : فمن خلال هذه المخالفات الصريحة للعقيدة الإسلامية ، والأثر الأجنبى متعدد الروافد يتبين لنا أن هذه العقيدة كانت ثلما فى الفكر الصوفى العقدى ، وأنه لا يمكن أن ينظر إلى التصوف الإسلامى من خلال هذا المنحى الفلسفى ، بل لا بد أن نفرق بين حديث أصحاب التصوف السنى عن التوحيد وحديث هؤلاء المتفلسفة ، وقد يتضح هذا إذا تذكرنا أن ابن عربى لم يعجبه قول الجنيد البغدادى فى التوحيد حين قال " التوحيد أفراد الحدوث عن القدم ، فبين أن التوحيد إن تميز بين القديم والمحدث وبين الخالق والمخلوق ، وصاحب الفصوص أنكر هذا ، وقال فى مخاطبته للجنيد : يا جنيد هل يميز بين المحدث والقديم إلا من يكون غيرهما ؟ فخطأ الجنيد فى قوله : أفراد الحدوث عن القدم لأن قوله هو أن وجود المحدث هو عين وجود القديم (٣١)

و نضيف أن وحدة الوجود لم تقبلها كل عقول المريدين ، فحين سمع أحدهم من شيخه أن الكل عندنا حلال (الزوجة والأخت) ولكن هؤلاء المحجوبون قالوا حرام ، فقلنا حرام عليكم ، وسمع أن من قال لك إن فى الكون سوى الله فقد كذب . قال المريد : فمن هو الذى يكذبه ؟ وقالوا لآخر : هذه مظاهر ، فقال لهم : المظاهر غير الظاهر أم هى ؟

فإن كانت غيرها فقد قلتم بالنسبة ، وإن كانت إياها فلا فرق " (٣٢)
و إذا كان هذا هو الموقف من عقيدة وحدة الوجود فالذى يهمنى أن ما ترتب عليها من عقائد كان مخالفا كذلك لعقيدة أصحاب التصوف السنى وما ارتبط بها من موضوعات.

شخصية الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) فى التصوف الإسلامى

بعد الحديث عن عقيدة القوم التزاما من بعضهم بعقيدة السلف وأهل السنة ، وخروجا من بعضهم - تأثرا بالفلسفات الأخرى - عن هذه الدائرة ، بعد

هذا يجنى الحديث عن تصور القوم لشخصية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم وكيفية ارتباطهم بها كنتيجة أو لازم لمعتقدهم .

و يكاد يكون موضع اتفاق بين الباحثين والدارسين للتراث الصوفى أن شخصية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم مركز الحياة الصوفية ، وأن حبه مرتبط بحبهم لله ، ولاعجب ، فالقوم - على اختلاف اتجاهاتهم - يدركون قيمة الجانِب الروحى فى حياة الرسول ، ويعملون جاهدين على وراثته ، ملتصقين بحياتهم من حياته الشريفة ، وطالِبين لأنفسهم نورا من نور النبوة ، هذا كله مطلب لجميعهم وإن اختلفت تعبيراتهم وتصوراتهم كذلك لطبيعة هذه الصلة. (٣٣)

لذا فأنّت تَجْد هذا فى التصوف السنى كما تَجْدُه عند أصحاب وحدة الوجود ، فضلا عن بعض الفرق التى غالت حتى أخرجت الأمر عن حد الشرع والعقل فى آن معا (٣٤)

****** ففى التصوف السنى نجد كثيرا من الأقوال على غرار قول ذى النون المصرى " من علامات الحب لله عز وجل متابعة حبیب الله فى أخلاقه وأفعاله وأوامره وسننه " (٣٥) بل ونجد بعض الصوفية أمثال الجنيد البغدادي يكتب رسالة خاصة فى الصلاة على النبى (٣٦) ولعل هذا هو السر أو المصدر لما تَجْدُه فى أوراد وأذكار الطرق الصوفية حيث لا يخلو ورد منها عن عدد معين من الصلاة على النبى يلزم بها المرید نفسه فى اليوم والليلة .

و قد كان هذا الحب عندهم من بواعث شرعية جماعها آيات وأحاديث دالة على الاتباع وليس منبثقا من غير هذا كالحقيقة المحمدية أو القطبية ونحوها (٣٧)

****** و فى التصوف الفلسفى منذ بداية التفلسف نجد الحلاج يكتب فى طواسينه " طاسين السراج " ويجعل الرسول محمدا فيه مصدر العلم والنور لا لأمتة فقط بل كان كذلك لكل الأنبياء الذين ظهروا قبله فى الزمان (٣٨) كذلك نجد محي الدين بن عربى يختم فصوصه بفص حكمة فردية فى كلمة محمدية ، بل

ويحرص ابن عربى على متابعة الرسول فى أخلاقه وأعماله حتى انتهى به هذا التقليد إلى وراثة حقيقية وكاملة للنبي صلى الله عليه وسلم ، وكان يرى أن طريق اتباع الرسول محمد فى رياضته ومجاهداته هو طريق العلم الحق ، يقول فى رسالته إلى فخر الدين الرازى "و من المحال على الواقف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن أو يستريح ، ولا سيما فى معرفة الله تعالى ، فما بالك يا أخى تبقى فى هذه الورطة ولا تدخل فى طريق الرياضات و المكاشفات والمجاهدات والخلوات التى شرعها رسول الله صلى الله عليه وسلم فتنال ما نال من قال فيه سبحانه وتعالى (عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلما ه من لدنا علما) (٣٩) ومثلك من يتعرض لهذه الخطة الشريفة والمرتبة العظيمة الرفيعة " (٤٠)

****** و أما عن بعض الفرق الغالية فحدث ولا حرج عن جبههم لرسول محمد صلى الله عليه وسلم إلى حد أن نسبوا إليه بعض الصفات الالهية على حقيقتها كالرزق . والإحياء والإماتة ونحو هذا (٤١)

إذن القاسم المشترك بين كل طوائف الصوفية هو حب الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ودعوتهم إلى اتباعه ، لكن التعبير عن هذه العاطفة يختلف من جماعة إلى أخرى بناء على عقيدتهم فى التوحيد ونظرتهم إلى العلاقة بين الله والعالم . الأمر الذى يلزمنا بالحديث عن كل جماعة على حدة

شخصية الرسول محمد فى التصوف السنى

العقيدة الحققة تضبط علاقة الإنسان بربه وبالكون حوله وبنفسه ، فيأخذ الخالق حقه من الجلال والكمال ، لا ينظر إلى ما سواه بما يليق به ، ويطلب طريق الله من منفذ الشرعى ، الكتاب الذى أنزله الله على رسوله ، وما حملة الرسول الكريم معه مثل ما حمل الكتاب (ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه) (٤٢) فالرسول مبلغ عن ربه ، بشر يوحى إليه ، مجتنب مصطفى من الله لهذه الرسالة الخاتمة بما تتطلبه من أدب إلهى كما أخبر عنه الرسول فى الأثر (أدبنى ربى فأحسن

تأديبي (٤٣) هذا الاعتقاد هو الذى حكم علاقة الحب والاتباع عند الصوفية السنيين وتبدت فى شكل مظاهر عملية مشمرة فى الفكر والسلوك الصوفيين ، ولاشك أنهم مستدون فى هذه العلاقة إلى أصول شرعية تناسب حرصهم على أن يكون طريقهم مقيدا بالكتاب والسنة حيث الميزان الحق لكل أمر فلا إفراط ولا تفريط .

مستند القوم فى علاقتهم بالرسول الكريم

١- القدوة والاتباع كأمر إلهي : لقد كان القرآن الكريم مصدر اعتقادهم فى الرسول ورسالته ، وما ينبغى عليهم تجاهه صلى الله عليه وسلم ، فهو رسول الله إلى الناس كافة (قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا) (٤٤) وهو يهdy الناس إلى الصراط المستقيم (وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم . صراط الله الذى له ما فى السموات والأرض) (٤٥)

وهو المثال الذى يحذو المسلمون حذوه اقتداء به واتباعا (لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة (٤٦)
و هو طريق الوصول إلى الله سبحانه (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم) (٤٧)

و هو فى كل هذا مبلغ عن ربه وليس كما يقول نيكلسون فى تعقيبه على هذه الآية « وذلك لأنها تشير أولا إلى المكانة التى وضع محمد فيها نفسه من ربه ... وفى آية أخرى يقول (قل أطيعوا الله والرسول) (٤٨) وهنا يظهر أن محمدا يردد كلمات عيسى التى يقول فيها « من تقبلني فقد تقبل من أرسلنى » (إنجيل متى ١٠) كما يقول أيضا « إن الأب نفسه يحبكم لأنكم قد أحببتمونى » (يوحنا ١٦/ ٢٧) . « (٤٩)

فقد فاته أن يدرك الفرق ، محمد مبلغ ولذا يعلم الناس « قل إن كنتم

«... فضلا عن أن الأمر معكوس فهو يطلب من الناس أن يبرهنوا على حبهم لله بحبهم لرسوله ، فحب الله هو الأصل : وأما الفرق بين القرآن والأناجيل فحديث ليس هنا موضعه .

و لذلك استقبل الصوفية آيات الأمر بالطاعة والاتباع بفهم عميق ، فهم قد قرأوا الآيات : (قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ... وإن تطيعوه تهتدوا) (٥٠) (ومن يطع الرسول فقد أطاع الله) (٥١) (و ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) (٥٢) وقوله (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) (٥٣)

و قد وجد القوم في هذه الآيات ونظائرها ما يجعلهم يتعلقون بشخص الرسول محمد صلى الله عليه وسلم فهم قوم يهتمون بالعمل ، والعمل يحتاج إلى مثال يحتذى ، ومرشد يأخذ بيد الطالبين دليلا إلى الحق سبحانه ، ثم من خصائص التصوف الحب لله وطلب معرفته على الحقيقة ، والحب يحتاج إلى نموذج مشهود ، وقد كان شخص محمد صلى الله عليه وسلم محققا لهم كل مطالبهم (٥٤)

و يصيب نيكلسون هذا المعنى حين يقول : " ومهما يكن من شيء فإن في القرآن الشيء الكثير مما يصلح أساسا حقيقيا للتصوف الإسلامى ، أو بعبارة أخرى إن صلة محمد بالله كانت لها صبغة صوفية على الرغم من أنها لم تكن صلة قرب محض أو إلف محض ، وأعنى بقولى « أنها كانت لها صبغة صوفية " أن الرسول كان فى حالة حضور مع الله ، وأنه كان يدرك ذلك من نفسه إدراكا مباشرا ، وهذا هو التدين فى إحدى حالاته وأعمقها ، وفى أكثر ما يكون حيوية" (٥٥)

٢- حديث القرآن والسنة عن أخلاقه صلى الله عليه وسلم

لقد وصف القرآن الكريم الرسول بقوله (و إنك لعلى خلق عظيم) التى فسرته بأنه على دين عظيم وبأنه على أدب عظيم (٥٦) والتى لخصته عائشة

بقولها حين سئلت عن خلقه (كان خلقه القرآن) (٥٧) وأعنى بذلك أن مصدر أخلاقه القرآن ، فرحمته صدى لقوله تعالى (و لو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك) (٥٨) وتطبيقا لقوله سبحانه (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) (٥٩) وتحقيقا لما وصفه به ربه (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم) (٦٠) وهذا يتطابق مع صلب رسالته التى عبر عنها بقوله : (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق) (٦١)

و معنى هذا أن صفات الكمال التى رسمها القرآن الكريم ، والتى أنبأنا الله أنها موضع حبه وتقديره ، قد تجلت فى محمد (ص) أقدس ما تكون وأسمى مايؤمل لها فى إنسان ، وهو باختصار على خلق عظيم . ولما كانت هذه الصفات موضع حب الله كان التخلق بها مؤهلا طبيعيا لنيل رضاه ، وهو أقصى ما يراد من السعادة " (٦٢)

فإذا أضفنا أن القوم علموا ما كتبه أصحاب كتب الشرائع من تفصيل أخلاقه صلى الله عليه وسلم فى مدخله ، ومخرجه ، وكيف كانت صفة مجلسه ، وكيف كان يتعامل مع خلق الله ، يعلمهم بخلقهم ، ويؤثرهم بحبه ، قال الحسين بن على بن أبى طالب : فسألته (أى أباه) عن مخرجه كيف كان يصنع فيه قال كان رسول الله (ص) يخزن لسانه إلا فيما يعنيه ، يؤلفهم ولا ينفهم ، ويكرم كريم كل قوم ، ويؤليه عليهم ، ويحذر الناس ويحترس منهم من غير أن يطوى عن أحد منهم بشره وخلقهم ، ... معتدل الأمر غير مختلف ، لكل حال عنده عتاد ، ولا يقصر عن الحق ولا يجاوزه " (٦٣)

هكذا وجد القوم فى أخلاقه صلى الله عليه وسلم ما يحفزهم على الالتزام بالأوامر الإلهية فى الطاعة والاتباع ، إذ متابعة الرسول شرط أساس فى الولاية ، ولا ولاية لمن لم يتبع الرسول فى دينه وخلقهم (٦٤) لذا يقول الطوسى " فصار الأسوة به ، والاتباع له ، والطاعة لأوامره ، واجبا على جميع خلق الله ممن شهد أو

غاب إلى يوم القيامة ، غير الثلاثة الذين رفع عنهم القول .
 فمن وافق القرآن ولم يتبع سنة رسول الله عليه الصلاة والسلام فهو مخالف للقرآن غير متبع له ... فأما الخاصة من هؤلاء الخاصة لما أحكموا الأصول وحفظوا الحدود ، وتمسكوا بهذه السنن ، ولم يبق عليهم من ذلك بقية استبحثو أخبار رسول الله (ص) التي وردت فى أنواع الطاعات والآداب ، والعبادات والأخلاق الشريفة والأحوال الرضية وطالبوا أنفسهم بمتابعة رسول الله (ص) ، والأسوة به واقتفاء أثره « (٦٥) هكذا وجد القوم مستندا شرعيا منبثقا من عقيدة التوحيد التى تعنى إيماننا بالله ورسوله وملائكته وكتبه واليوم الآخر والقضاء والقدر ، فبنوا إراداتهم وأعمالهم وطاعاتهم ، ومجاهداتهم على السنة ، فأصابوا طريق النبوة ، وهذه طريق أئمة الهدى (٦٦) و كل هذا الحب ، والاقتداء والاتباع لم يخرج بالعلاقة عن سمتها الشرعى الذى يحدد علاقة الأمة برسولها وكتابها .

مظاهر علاقة الصوفية السنيين بشخصية الرسول محمد (ص)

أخذت هذه العلاقة فى حياة الصوفية السنيين أشكالا متعددة كلها تؤكد عمق المحبة ودقة الاتباع من الصوفي للرسول محمد صلى الله عليه وسلم باعتباره المثل الأعلى والطريق الآمن إلى الله سبحانه ، نذكر من هذه المظاهر :

١- ربطهم الطريق الصوفى باتباع الكتاب والسنة أسسا وأصولا لهذا الطريق .

يقول الجنيد : " الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم.... من لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث لا يقتدى به فى هذا الأمر ، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة " (٦٧) يقول أبو عثمان الحيري : « من أمر السنة على نفسه قولا وفعلنا نطق بالحكمة ، ومن أمر الهوى على نفسه

قولا وفعلا نطق بالبدعة " (٦٨)

يقول أبو حمزة البغدادي " من علم الطريق إلى الله سهل عليه سلوكه ، ولا دليل على الطريق إلى الله إلا متابعة الرسول في أحواله وأقواله وأفعاله " (٦٩)

و هذه أمثله يحفل التراث الصوفي بالعديد من نظائر ها مما يدل على تأصل هذا المظهر في حياة الصوفية وحرصهم على أن تكون المبادئ الفكرية لهذه الحياة واضحة جلية .

٢- أخذهم مستند سلوكهم (المقامات والأحوال) من حياته الشريفة :
لقد استوعبوا كل دقائق حياة النبي قبل البعثة وبعدها وربطوا بين مسالك طريقهم وحياته الشريفة ، فمن تحنثه في غار حراء أخذوا دعوتهم إلى الخلوة للتأمل ، ومن معراجهم أخذوا حديثهم عن الكشف ، ومن الأحاديث التي تتحدث عن الزهد في الدنيا أخذوا دعوتهم إلى الزهد والتقليل ، ومن فعله في العبادة والإكثار منها حتى مع مغفرة الله له أخذوا الرياضات والعبادات ، ومن لطفه وكرمه في معاملة الناس أخذوا دعوتهم إلى الرفق بخلق الله ، وفي كل مقام من مقاماتهم وجدوا قوله وفعله (٧٠) « ولا غرابة أن يعنى المسلمون - خاصة المتطلعين منهم - بتفحص حياة الرسول كقدوة ، بدءا من الرؤيا الصادقة التي كانت أول ما بدئ به مع الرسول إلى حبه الخلوة والتأمل إلى تحنثه في غار حراء بكل شروط التحنث الخلقية » (٧١)

و هذا المظهر هو السمة الغالبة في معظم كتب التصوف باعتباره الجانب العملي الذي يناسب مسلكهم في التربية الروحية وطلب معرفة الله وتوحيده .

٣- اختزان اللا شعور لحبهم للرسول وتنفيذ أوامره .

و هذا يظهر بصفة خاصة في الرؤى التي يرون فيها الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو بخاصة إذا كان موضوع الرؤيا يتصل بأمر أو توجيه خلقى ، من

ذلك ما يروى عن الجنيد البغدادي أنه كان يرفض الكلام في التصوف في حياة أستاذه السري السقطي ولكنه ذات ليلة سمع النبي يقول له في منامه : يا جنيد تحدث إلى الناس فقد جعل الله من كلامك سببا لنجاة الخلق . فلما استيقظ خطر في نفسه أنه أفضل من السري لأن النبي أمره أن يعظ الناس ، ولكن لما أصبح الصباح أرسل السري إلى الجنيد رسالة مع أحد مريديه وفيها : إنك لم تتحدث إلى مرديك عندما ألحوا عليك بالتحدث إليهم ، ورفضت في ذلك شفاعة شيوخ بغداد وتوسلى الخاص ، الآن وقد أمرك النبي فلا بد لك من إطاعة أمره « فقال الحينيد فعلمت أن مرتبة سري أعلى من مرتبتى لأنه كان على علم بأسرار نفسى فذهبت إليه وطلبت منه العفو » (٧٢)

و كتب حياة الصوفية مليئة بأمثال هذه الرؤى التى تعبر عن صلة روحية خاصة ، عبر عنها أبو العباس القصاب بقوله : " لم يمت محمد ، وإنما الذى مات هوا استعدادك أن تراه بعين قلبك (٧٣)

و إذا كان مخزون الحب والاتباع قد تبدى لدى قوم فى شكل رؤى فإنه تبدى لدى آخرين فى شكل شعر راح يعدد مآثر الرسول ، ويطلب شفاعته ، ويناجى خلقه وخلقته ، وفى هذا لا يختلف تصوف سنى عن تصوف فلسفى إلا بمقدار ضبط اللغة والالتزام بالحدود الشرعية ، وإن كان خيال الشعراء يجعل من الصعب أن تفرق بين البوصيرى فى بردته و ابن الفارض فى تائيته أو البرعى فى مناجاته (٧٤)

٤- ضبط النظرة إلى الشيخ ومهمته فى التربية

لقد نظر الصوفية إلى الشيخ من خلال أنه عالم وارث للنبوة ، مطبقين الحديث (العلماء ورثة الأنبياء) (٧٥) ولقد قرر ابن خلدون أنهم قاسوا أهمية الشيخ فى الإرشاد والتربية العملية على تعليم جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم كيفية الصلاة عمليا . حيث صلى جبريل وصلى رسول الله بعده خمس مرات كما

روى (٧٦) " فلقتها عيانا استيعابا لرتبة الكمال حيث تعينت (٧٧) وفى سلوك الرسول ما يؤكد فهم ابن خلدون حيث كان الرسول يرسل كبار الصحابة مع الوفود يعلمونهم غير مكثف بالإخبار عن حقيقة الدين .

أما مهمة الشيخ والأثر النبوى فيها فيصفه السهروردى ، " والشيخ يحبب الله إلى عباده حقيقة ويحبب عباد الله إلى الله ... فأما وجه كون الشيخ يحبب الله إلى عباده فلأن الشيخ يسلك بالمريد طريق الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومن صح اقتداؤه واتباعه أحبه الله تعالى ، قال الله تعالى : (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله) (٧٨) ووجه كونه يحبب عباد الله إلى الله تعالى أنه يسلك بالمريد طريق التزكية ، وإذا تزكت النفس المجلت مرآة القلب ... فأحب العبد ربه لا محالة وذلك ميراث التزكية ، قال تعالى (قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها) (٧٩) وفلاحها بالظفر بمعرفة الله تعالى فالشيخ من جنود الله تعالى يرشد به المريدين ويهذى به الطالبين " (٨٠)

و يفيض السهروردى فى الحديث عن طبيعة العلاقة بين الشيخ والمريد ويجعلها على قدم الرسول فى قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم) (٨١) وهى أعلى من علاقة النبوة بالنسب بكثير (٨٢)

و من أجل جلال هذه المهمة اشترطوا فى الشيخ أن يكون عالما بالشرعية ، ونعوا على شيخ يجلس للتربية وهو غير مؤهل لها ، يقول الجيلانى لمريد " إن أردت الفلاح فاصحب شيخا عالما بحكم الله عزوجل وعلمه يؤدبك ويعرفك الطريق إلى الله . كما يقول لمريد آخر " إذا لم تتبع الكتاب والسنة ولا الشيوخ العارفين بها فما تفلح أبدا " (٨٣) .

كما يشير الشيخ الجيلانى إلى ضرورة خبرة الشيخ بالنفوس وطبها إلى جانب علمه بالشرعية ويرى أن من يجلس للتربية دون ذلك فهو دعى ، وصبى

يزاحم مجلس الكبار دون أن يتأهل له (٨٤)

تعقيب

من خلال ما تقدم فى تصورالتصوف السنى لشخصية الرسول محمد نلاحظ ما يلى :

أولا :أنهم لم يُكونوا تصورهم وعلاقتهم بالرسول من أى مصدر سوى القرآن والسنة ، ولذا جاء تصورهم فى نطاق الشرع ، فمحمد حبيب الله ، والمصطفى والمبلغ ، وسيد ولد آدم ، والشفيع يوم القيامة ، هو بشر لا يغنى عن أحد من الله شيئا « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى » (٨٥) « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا » (٨٦) وعلاقة الأمة به هي العلاقة التى محورها الرسالة « ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله و خاتم النبيين » (٨٧).

ثانيا : ترتب على ماسبق أن علاقة الأولياء به كانت علاقة حب واتباع تنفيذا لأمر قرآنى وطلبا لمقام لا يصل إليه أحد دون أن يتبع رسول الله فيما جاء به ، وفى هذه الحدود أفادوا ، وعند حدود الشرع وقفوا ، فلم يقولوا فيه بقول النصارى ولا بقول اليهود ، ولم يرفعوه عن مقام النبوة حيث وضعه الله ، ولم يتحدثوا عن خلقه إلا بما تحدث به القرآن والسنة ولم يفرعوا على أصول هذه العلاقة أى تفريعات تخل بطبيعتها كادعاء البعض الشفاعة أو الاتحاد بالنبى طريقا للاتحاد بالله (٨٨) ونحو هذا مما هو مخالف لعقيدة المؤمن فى الرسل جميعا .

ثالثا : أن علاقتهم بالرسول محمد قد انعكس أثرها على واقع حياتهم فهم فى مقاماتهم وأحوالهم محاكون لأفعال وأحوال الرسول من جهة ، وهم فى علاقتهم ببعضهم وبالناس متأثرون بأخلاق الرسول من جهة أخرى ، فالرسول رحمة

للعالمين ، فمن لا يرحم خلق الله يكون مخالفا للرسول الذى لا ينطق عن الهوى ، والرسول معلم ، بكل أمانة التبليغ والبيان والحنو ، فعلى من يتعرض لمهمة النبوة أن يكون على قدم الرسول ، وهكذا كانت شخصية الرسول مؤثرة في حياتهم التزاما بالشرع ، ونفعا للخلق ، وإصلاحا للحياة

رابعاً: حين أنزلوا هذه العلاقة إلى حيث أهمية الشيخ ومهمته كانوا ملتزمين بما أفادوه من علاقتهم بالرسول صلى الله عليه وسلم ، فلم يقدسوا شيئا ، ولم يدعوا أنه تصرف فى الكون ، ومن قال بذلك كان هدفا لهجومهم ، وبيان فساد معتقده ، لأنهم علموا أن الشيوخ الصالحين الذين يقتدى بهم فى الدين هم المتبعون لطريق الأنبياء والمرسلين كالسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان .. وطريق هؤلاء دعوة الخلق إلى الله وإلى طاعة رسوله (٨٩)

شخصية الرسول محمد فى التصوف الفلسفى

من المقرر فى تاريخ التصوف الإسلامى أن القرنين الخامس والسادس شهدا تغيرا واضحا فى الفكر الصوفى ، فبعد أن شهد القرنان الثالث والرابع اتجاهين أحدهما فى أوجه وهو الاتجاه السنى الخالص ، والثانى اتجاه شبه فلسفى كان مزيجا من السنية ومحاولات التفلسف ولذا وجد أصحابه من يدافع عنهم بتأويل تفلسفهم تأويلا يجعل شطحهم وجدانيا ، وحلولهم مجازيا ، وهكذا ، أقول بعد وجود هذا فى القرنين الثالث والرابع الهجريين ، نجد القرن الخامس يشهد تقاربا شديدا بين الفقه والتصوف حمل لواءه القشيري والهروى والأنصارى وتوج بالغزالي (٩٠) على حين خفت صوت الاتجاه شبه الفلسفى لأسباب تاريخية وفكرية ، لكنه كان الهدوء الذى يسبق العاصفة أو الكمون الذى يظهر مفاجئا المراقبين ، لذا جاء القرن السادس لنجد فيه من الناحية العملية تطورا فى التنظيم حيث تظهر الطرق كمؤسسات اجتماعية ، ومن الناحية الفكرية نجد سمتين هامتين فى تطور الاتجاه الفلسفى فى التصوف هما :

١ - وضوح اثر الفلسفات فى التصوف ونظرياته

و ذلك بعد أن نضجت البذور التي كانت فى المرحلة السابقة والتي وجدت فى بعض أفكار وشطحات البسطامى والحلاج بصفة خاصة . وقد ترتب على هذا ظهور أفكار ومعتقدات غريبة مثل وحدة الوجود ، وما اتصل بهامن حديث عن الحقيقة المحمدية ، أو الكلمة ، وما ترتب عليها من عقائد غريبة مثل وحدة الأديان ، ومثل المبالغة فى اتحاد بعض الصوفية بالحقيقة المحمدية كطريق للاتحاد بالله ، باعتبار الرسول محمد أكمل مظهر للصفات الالهية إلى غير ذلك مما كان بذرة فنما نموا واضحا مثل عقيدة ختم الولاية مثلا (٩١)

" وقد عرف متفلسفة الصوفية الفلسفة اليونانية ومذاهبها كما عرفوا الفلسفة الأفلاطونية المحدثه ونظريتها فى الفيض (emanation) والفلسفة المعروفة بالهرمسية وكتاباتهما التى ترجمت إلى العربية ، ووقفوا على الفلسفات الشرقية القديمة فارسية وهندية وعلى فلسفة فلاسفة الاسلام كالفارابى وابن سينا وغيرهما وتأثروا بمذاهب غلاة الشيعة من الاسماعيلية الباطنية ، وبرسائل إخوان الصفا ، وهذا كله إلى جانب علمهم الواسع بالعلوم الشرعية من فقه وحديث وكلام وتفسير " (٩٢)

٢- حصل تقارب واضح بين التصوف والتشيع يرى البعض أنه ثمرة لبذور قديمة عند ذى النون والحلاج وغيرهما (٩٣) ، ولكنه فى هذه المرحلة - كما يشير ابن خلدون - وصل حد استعارة المصطلحات ، والتشابه فى بعض الأمور الفكرية والعملية وإن رأى البعض أن هذا التقارب كان تأثيرا من التصوف على التشيع أدى إلى تهدئة الحدة بينهما (٩٤)

" ثم حدث أيضا عند المتأخرين من الصوفية الكلام فى الكشف فيما وراء الحس وظهر من كثير منهم القول على الإطلاق بالحلول والوحدة فشاركوا فيها الإمامية والرافضة لقولهم بألوهية الأئمة وحلول الإله فيهم وأشربوا أقوال الشيعة ، وتوغلوا فى الديانة بمذهبهم " (٩٥) وفى ضوء هاتين الحقيقتين يكون

نظرنا إلى الحديث عن شخصية الرسول (ص) في التصوف الفلسفى

الحقيقة المحمدية

إذا كان التصوف الفلسفى يعرف بأعلامه وقضاياه فإن أبرز أعلامه هو الشيخ الأكبر محى الدين بن عربى (ت ٦٣٨هـ) حيث تجمعت عنده ثمار البذور السابقة بعد نضجها داخل الإطار الصوفى كما أنه أثر فيمن بعده بشكل واضح سواء فى فكر الفلاسفة ، أو فى تعبيرات الشعراء حيث عبر هؤلاء وأولئك عن الحقيقة المحمدية كما تصورها أصحاب الحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود و لأن الأمر كذلك نرى أن نشير إلى جذور المسألة قبل محى الدين بن عربى ثم نتبعها بحديث عن المسألة عنده .

قبل ابن عربى

الرأى الشهير عند الباحثين أن الحلاج كان بداية القول بالحقيقة المحمدية ، كما كان بداية ظهور الأثر الفلسفى فى التصوف ، كما تجلّى فى نظريته فى الحلول - كما سبق أن أشرنا - التى تعنى حلول الذات الإلهية بصفاتهما فى المخلوقات ، ويرى الباحثون أن العلاقة بين قوله بالحلول وقوله بالحقيقة المحمدية واضحة حيث يعتبر محمداً أكمل مجلى للصفات الإلهية فى خلقه ، والمثل الكامل. لكن نيكلسون يخالف مجموع العلماء والباحثين حيث يقرر أن الحلاج يقول بالنور المحمدي الذى انبثقت منه جميع أنوار النبوة، ولكنه يجد فى عيسى - لا فى محمد - المثال الكامل للرجل الذى وصل إلى مقام القربى فحل فيه روح الله " (٩٦) كذلك يتفق الباحثون على أن هذه البداية عند الحلاج ظهرت بصورة أوضح وفي شكل نظرية فلسفية متكاملة عند ابن عربى والجىلى وابن الفارض (٩٧)

و الحقيقة المحمدية عند الحلاج تعنى أن لمحمد حقيقتين إحداهما باعتباره نوراً أزلياً كان قبل الأكوان ومنه استمد كل علم وعرفان ، والثانية حقيقته نبياً

مرسلا فى زمان ومكان محدودين ، وهوفى الثانية يصدر فى كل ما تحقق فيه من قول وعمل عن ذلك النور الأزلى القديم الذى صدر عنه واستمد منه غيره من الأنبياء السابقين عليه والأولياء اللاحقين (٩٨)

و قد وصف الحلاج هذه المعانى فى طاسين السراج الذى يقول فيه "طس سراج من نورالغيب بدا وعاد ، وجاز السراج وساد ، قمر تجلى من بين الأقمار ، برجه فى فلك الأسرار ، سماه الحق أميا لجمع همته ، وحرميا لعظم بغيته ، ومكيا لتمكينه عند قربته ، ما أبصره أحد على التحقيق ، سوى الصديق ، لأنه وافقه ثم رافقه ، لثلا يبقى بينهما فريق، أنوار النبوة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس فى الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم . همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم ، ما كان فى الآفاق ، ووراء الآفاق ، ودون الآفاق ، أظرف وأشرف وأعرف وأرأف وأخوف وأعطف من صاحب هذه القضية ، وهوسيد البرية ، الذى اسمه أحمد ، ونعته أوحده العلوم كلها قطرة من بحره ، الحكم كلها غرفة من نهره ، الأزمان كلها ساعة من دهره " (٩٩)

هذه الصورة التى رسمها الحلاج لشخصية الرسول محمد وضمنها الحقيقتين السابقتين كانت النواة التى ظهرت عند ابن عربى فى صورة أكثر تفلسفا ، أخذت دلالتها الاصطلاحية بين اصطلاحات الصوفية كما يقول الكاشانى " الحقيقة المحمدية : الذات مع التعيين الأول ، فله الأسماء الحسنى كلها ، وهو الاسم الأعظم " (١٠٠)

و إذا كان الحلاج هو البداية فى نظر جمهور الباحثين فإن هناك من يرجع بالأمر إلى ما قبل الحلاج حيث يذكر بعض الباحثين أن ذا النون المصرى كان يرجع أصل الخلق إلى النور المحمدى ، وأن هذا ليس غريبا لأن هذه الأفكار كانت معروفة لدى الاسماعيلية ، والباطنية ، وغلاة الشعية ، وإخوان الصفا ، وقد كان

ذو النون على صلة بالاسماعيلية ، ويدلل على ذلك بأن ذا النون كان يشتغل بالسحر والكيمياء وتكلم فى العلم الباطنى والعلم اللدنى مما لم يكن لأهل مصر علم به " ولعل فى كلام ذي النون ما يدل على هذا الأثر الاسماعيلي ، وأسرار إخوان الصفا : فقد ذكر يوما لأصحابه : من أراد طريق الآخرة فليكثر مساءلة الحكماء ومشاورتهم وليكن أول شئ يسأل عنه العقل لأن جميع الأشياء لا تدرك إلا بالعقل ومتى أردت الخدمة لله فاعقل لم تخدم ؟ ثم اخدم " (١٠١)

و هناك من يجعل عبارة عمر بن الخطاب رضى الله عنه " إن رجالا من المنافقين يزعمون أن رسول الله قد توفى وأن رسول الله والله مامات ، ولكنه ذهب إلى ربه ، والله ليرجعن رسول الله كما رجع موسى ، فليقطعن أيدي رجال وأرجلهم زعموا أن رسول الله مات " (١٠٢) يجعل هذه العبارة بداية لفكرة سرعان ما تطورت لتغير الفكر عن شخصية الرسول تغيرا ، هائلا ويذكر صاحب هذا الرأى أن الاعتقاد بأزلية الوجود المحمدي ظهر مبكرا عند الشيعة ثم أخذ به أهل السنة ، وأنه انبنى على أحاديث موضوعة مثل كنت نبيا وآدم بين الماء والطين ، وأصحاب هذا الاعتقاد قالوا إن محمدا أو النور المحمدي هو أول شئ خلقه الله ، ظهر بصورة آدم ثم فيمن بعده من الأنبياء ، حتى ظهر فى صورة محمد نفسه ، ويستمر هذا النور فى سلسلة هى عند الشيعة على أهل بيته ، وعند السنة الأولياء والعارفون .

ويذكر صاحب هذا الرأى أنه صاحب هذه النظرية اعتقادات مثل أن محمدا هو روح كل شئ ، وأنه هو الواسطة بين الله والخلق ، وغير هذا من معتقدات ،

و يقرر أن الحلاج أخذ الأثر اليهودي (إن الله خلق آدم على صورته) وفهمه على معنى أن الله تجلي فى آدم بطبيعته الالهية فى صفتيها اللاهوت والانسوت ، لكن هذه النظرية تطورت على يد ابن عربى والجيلي ، وأصبحت أساسا لبحوث فلسفية بعيدة المدى فإن محمدا فى نظرية هذين المؤلفين حل محل آدم فى نظرية الحلاج ، وأريد بمحمد لا الشخصية التاريخية المعروفة بين المسلمين؛

بل الكلمة الالهية أو الإنسان الكامل " (١٠٣)

* على أية حال الشيء المتفق عليه - من خلال ما قد منا من آراء - أن الحلاج كان نقطة برزت عندها هذه الفكرة بما تحمله من آثار غير إسلامية ، وأنه كان البداية التى ربط فيها بين نظريته فى الخلق بما تشي به من حلول - هو أثر فلسفى بلا شك - وبين الحديث عن الحقيقة المحمدية .

عند ابن عربى

و تقدم نظريته فى الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل على أساس نظريته فى وحدة الوجود ، لأن الحقيقة المحمدية هى الكون الجامع " فلما شاء الله أن يري عينه فى كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفا بالوجود ويظهر به سره (١٠٤) إليه ظهر الانسان الكامل الذى هو جلاء مرآة العالم ، ولهذه الحقيقة زاويتان : أزليتها وحدثها ، ولذا يوصف هذا الانسان الكامل وهو الانسان الحادث الأزلى والنشء الدائم الأبدى (١٠٥)

و هذا الانسان الكامل قيام العالم به ، وهو مصدر جميع الشرائع والنبوات قبله وجميع أفراد الأولياء بعده .

ولا يخفى هنا الأثر الحلاجى الذى سبق وصف نظريته بما فيها من أثر فلسفى واضح هنا وهناك (١٠٦)

و قد ختم ابن عربى فصوصه بفص حكمة فردية فى كلمة محمدية ، يقول فيه :

" إنما كانت حكمته حكمة فردية لأنه أكمل موجود فى هذا النوع الإنسانى ، ولهذا بدء به الأمر وختم ، فكان نبيا وآدم بين الماء والطين ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين وأول الأفراد الثلاثة ، ومازاد على هذه الأولية من الأفراد فإنه عنها ، فكان عليه السلام أول دليل على ربه فإنه أوتى جوامع الكلم التى هي مسميات أسماء آدم ، فأشبه الدليل فى تثليثه ، والدليل دليل نفسه ،

ولما كانت حقيقته تعطى الفردية الأولى بما هو مثلث النشأة لذلك قال فى باب المحبة التى هى أصل الموجودات " حبيب الى من دنياكم ثلاث ، بما فيه من معنى التثليث ، ثم ذكر النساء والطيب ، وجعلت قرّة عينه فى الصلاة ، فابتدأ بذكر النساء ، وآخر الصلاة ، وذلك لأن المرأة جزء من الرجل فى أصل ظهور عينها ، ومعرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه ، فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه ، لذلك قال عليه السلام " من عرف نفسه عرف ربه " (١٠٧)

و قد دلت الشروح التى تناولت الفصوص على معالم هذه الحقيقة المحمدية عند ابن عربى ، وعلى صلتها بنظريته فى وحدة الوجود ، ولنفهم هذا الفصل فى ضوء إشارات أحد شراح الفصوص المتخصصين فى ابن عربى، يقرر المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى ما يلى :

* الكلمة المحمدية أو النور المحمدى ، لا يقصد ابن عربى بها فى هذا الفصل محمدا الرسول ، وإنما يقصد الحقيقة المحمدية التى هى أكمل مجلى خلقى ظهر فيه الحق ، فإن محمدا قد انفرد بأنه مجلى للاسم الجامع لجميع أسماء الله ، وهو الاسم الأعظم الذى هو "الله" ولهذا كانت مرتبته الجمعية المطلقة ، ومرتبة التعيين الأول الذى تعينت به الذات الأحدية ، إذ ليس فوقه إلا هذه الذات المنزهة فى نفسها عن كل تعيين وكل صفة واسم و رسم .

* هذه الحقيقة المحمدية أول المخلوقات ، وهى من ناحية صلتها بالعالم مبدأ الخلق إذ هى النور الذى خلقه الله قبل كل شئ وخلق منه كل شئ

و من ناحية صلة الحقيقة المحمدية بالانسان هى صورة الانسان الكامل الذى يجمع كل حقائق الوجود ، وهو مصدر العلم الباطن ، وقطب الأقطاب

* الكلمة المحمدية شئى ميتافيزيقى محض خارج حدود الزمان والمكان ، أو هى الحق ذاته ظاهرا لنفسه فى أول تعيين من تعييناته فى صورة العقل الحاوي لكل شئى ، وليس هذا لغير الكلمة المحمدية ، ولذا كانت فرد الحكمة المحمدية .

* ابن عربى يجعل التثليث محورا للوجود ، وهذا يتصل بوحدة الوجود ، لأنه يرى أن العلم والعالم والمعلوم شئى واحد ، و الحب و المحب والمحبوب شئى

واحد ، والكلمة المحمدية دليل على ربها كما يحتاج الدليل إلى ثلاثة حدود : حد أصغر ، حد أوسط ، حد أكبر .

* أما قوله والدليل نفسه أى أن الحقيقة المحمدية دليل على نفسها لأنها

هي وربها شئ واحد وكذلك فسرت من عرف نفسه فقد عرف ربه (١٠٨)

و يذكر أحد شراح الشيخ الأكبر نصا آخر يفسر به الفص السابق ، وهو قريب جد من تعليقات أستاذنا الدكتور عفيفي ، يقول محمود غراب : جاء فى كتاب التنبيهات المنسوب إلى الشيخ محي الدين بن عربى فى التنبيه السادس عشر " إنما كانت حكمة فردية لانفراده صلى الله عليه وسلم بمقام الجمعية الإلهية الذي ما فوقه إلا مرتبة الذات الأحدية ، لأنه صلى الله عليه وسلم مظهر لاسم الله الأعظم الجامع للأسماء كلها ، وكان أول ما فاض بالفيض الأقدس من الأعيان عينه الذاتية وأول ما وجد بالفيض الأقدس من الأكوان روحه الشريفة فحصل بالذات الأحدية ، والمرتبة الإلهية ، وعينه الثابتة الفردية الأولى ، وأعلم أن أول الأفراد الثلاثة ، ومازاد عليها فهو صادر عنها وهذه الثلاثة المشار إليها فى الموجودات هى الذات الأحدية والمرتبة الإلهية ، والحقيقة المحمدية المسماة بالعقل الأول" (١٠٩)

الأثر الأجنبى فى الحقيقة المحمدية

بعد الذى قدمناه فى بداية حديثنا عن تصوف القرن السادس الهجرى لا نجد عناء فى أن نشير إلى أن هذه النظرية جمعت أشتاتاً من الفلسفات ، فالأثر اليونانى واضح للعلاقة بين نظرية الفيض عند الحلاج وفكرته عن الحقيقة المحمدية ، وكذا ابن عربى (١١٠) والأثر المسيحى فى الحديث عن اللاهوت والناسوت ، بل واليهودى فى ابتناء النظرية على النص " خلق الله آدم على صوته " كذلك أوضح من أن نفصل القول فيه (١١١) أما الأثر الشيعى فهو شائع بين البداية واكتمال النظرية بشكل مفهوم مما سبق عرضه من آراء (١١٢) " فى هذا الوصف الإجمالى لما يسميه ابن عربى " الكلمة المحمدية " أو الحقيقة المحمدية ، عناصر

مختلفة مستمدة من الأفلاطونية المحدثه ، الفلسفة المسيحية واليهودية ، مضافا إليها بعض الأفكار من مذهب الاسماعيلية الباطنية والقرامطة (١١٣)

بعد ابن عربي

لم تقف نظرية الحقيقة المحمدية عند ابن عربي ، بل تأثر بها كثيرون بعده فلاسفة وشعراء ، وحسبي أن أشير فقط إلى نص للجيلي (ت ٨٣٢هـ) وكلمة لعبد الرحمن الجامي (ت ٨٩٨هـ) .

يقول الجيلي : " اعلم أن الإنسان الكامل نسخة الحق تعالى ، كما أخبر صلى الله عليه وسلم بذلك حيث قال : « خلق الله آدم على صورة الرحمن » وفي حديث آخر " خلق الله آدم على صورته " وذلك أن الله تعالى حي ، عليم ، قادر ، سميع ، بصير ، متكلم ، وكذلك الانسان حي عليم الخ . ثم اعلم أن الانسان الكامل هو الذى يستحق الأسماء الذاتية والصفات الالهية ، استحقاق الأصالة والمملك بحكم المقتضى الذاتى ، فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات والمشار إلى لطيفته بتلك الاشارات ، وليس لها مستند في الوجود الا الانسان الكامل ، فمثاله للحق مثال المرأة التى لا يرى الشخص صورته إلا فيها وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم " الله " فهو مرآته والانسان الكامل أيضا مرآة الحق ، فإن الله تعالى أوجب على نفسه ألا ترى أسماؤه وصفاته إلا فى الانسان الكامل " (١١٤)

و أما عيد الرحمن الجامى فيقول في مفتتح رسالة له : " الحمد لله الذى تجلى بذاته لذاته فتعين فى باطن علمه مجالى ذاته وصفاته ، ثم انعكست آثار تلك المجالى إلى ظاهرة من الباطن ، فصارت الوحدة كثرة كما نشاهد ونعاين ، والصلاة والسلام على من به رجعت الكثرة إلى وحدتها الأولى ، وعلى آله وصحبه الذين لهم فى وراثه هذه الفضيلة اليد الطولى " (١١٥)

أما عن الشعراء الذين جرت فى أشعارهم معان أو كلمات من أثر الحقيقة المحمدية فهم كثيرون ولا يتسع المقام لذكرهم وحسبنا أن نذكر قول البوصيرى :

و كل آي أتى الرسل الكرام بها
فإنه شمس فضل هم كواكبها
وقول محمد البكرى (الصوفى)
قبضة النور من قديم أرتنا
وهى أصل لكل أصل تبدى
عالم منه آدم علم السر
فإنما اتصلت من نوره بهم
يظهرون أنوارها للناس فى الظلم
وقول محمد البكرى (الصوفى)
فى جميع الشئون قبضاً وبسطاً
بسطة فضلها على الكون بسطاً
وعلم الأشياء رسماً وخطاً

و قول الحلوانى

أنشاك نورا ساطعا قبل الورى
ثم استمد جميع مخلوقاته
فرد الفرد والبرية فى العدم
من نوره السامى فياعظم الكرم

و نحن لانحزم أن هؤلاء الشعراء وأمثالهم يقولون بالحقيقة المحمدية
كنظرية فلسفية بكل تفاصيلها المشار إليها ، ولكننا فقط نشير إلى نوع من الأثر
قد يكون كاملاً عند البعض ، وقد يكون جزئياً عند الآخرين

آثار عقديّة للحقيقة المحمدية

لقد رتب الذين تحدثوا عن شخصية الرسول بهذه الطريقة الفلسفية
والغريبة عن روح اسلام ، رتبوا عليها آثاراً خطيرة من الناحية العقدية نذكر
بإيجاز أثريْن اثنيْن هما :

١ - وحدة الأديان

فقد ذكر الحلاج - بناء على قوله بالحقيقة المحمدية - أن الأديان واحدة ،
ما دام الأنبياء جميعاً أخذوا من نور محمد وعلمه ، ويرى أن هذه الأديان فرضت
فرضاً على الناس لا اختياراً منهم ، وفي أخبار الحلاج ما يفيد ذلك الفهم . فقد
ذكر عبد الله بن طاهر الأزدي " كنت أخاصم يهودياً فى سوق بغداد ، وجرى على

لفظى أن قلت : يا كلب ، فمرى الحسين بن منصور (الحلاج) ونظر لى شزرا وقال:
لا تتبع كلبك ، وذهب سريعا ، فلما فرغت من المخاصمة قصدته ، فدخلت عليه ،
فأعرض عني بوجهه ، فاعتذرت إليه فرضى ، ثم قال : يا بنى الأيان كلها لله
عز وجل ، شغل بكل دين طائفة لا اختيارا منهم بل اختيارا عليهم ، فمن لام أحدا
ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه ، وهذا مذهب القدرية ،
والقدرية مجوس هذه الأمة ، واعلم أن اليهودية والنصرانية والاسلام ، وغير ذلك
من الأديان ، هى ألقاب مختلفة ، وأسام متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا
يختلف " (١١٦)

و هذا ما وجدناه عند ابن عربى حيث يرتب قوله بوحدة الأديان على قوله
بالحقيقة المحمدية أو الانسان الكامل ، ويرى أن العارف على التحقيق هو من
يعبد الله فى كل مجلى من مجاليه فينظر إلى جميع الصور على أنها معبرة عن
حقيقة واحدة هى "الله" ونسمع إليه يقول :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن دينى إلى دينه دان
لقد صار قلبى قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
و بيت لأوثان وكعبة طائف و ألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب دينى وإيمانى

و يقول كذلك : اعتقد الخلاق فى الاله عقائدا ، وأنا اعتقدت جميع ما
اعتقدوه .

ولا يخفى ما فى هذه العقيدة عند الحلاج أو ابن عربى أو غيرهما أمثال
الجلىلى وابن الفارض وغيرهم ، لا يخفى ما فيها من تناقض حيث يجمع المعتقد فى
قلبه بين الحق والباطل ، بين الناسخ والمنسوخ ونحو ذلك ، فضلا عن أنها مبنية
على أساس غير شرعى وهو الحقيقة المحمدية كما قدمها أصحاب التصوف
الفلسفى (١١٧)

٢- ختم الولاية

قد يبدو أن هذه الفكرة ليست لصيقة بالحقيقة المحمدية باعتبار بدايتها ، كما جاءت عند الحكيم الترمذي (٢٨٥هـ) وهذا صحيح لأن فكرة الترمذي عن الحقيقة المحمدية لم تكن بالشكل الفلسفي الذي ظهر عند الحلاج ومن بعده ، لأن الترمذي يرى أنه في البدء كان الله ولاشئ معه فجري الذكر ، وظهر العالم ، وجرت المشيئة ، وأول ما جرى به الذكر محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم ظهر في العلم علمه ، ثم في المشيئة مشيئته ، ثم في المقادير هو الأول ، ثم في اللوح هو الأول ، ثم في الميثاق هو الأول ، وهو أول من تنشق عنه الأرض وهو الأول في الشفاعة فهذا ساد الأنبياء جميعا ، وهو خاتم الأنبياء ، وشفيع لهم وبيده لواء الحمد " (١١٨) وهذا النص يفيد أنه قريب من فهم أهل السنة ، أن الله علم الأشياء قبل وجودها ، يعلمها بترتيبها ، ومكانها الذي ستكون عليه حين توجد حقيقة ، فمحمد في علم الله ذكر أو لا ، وفي اللوح ذكر أولا ، وهكذا ، لكنه وجد على الحقيقة في زمان ومكان محددين. (١١٩)

ولكن إذا عرفنا أن الترمذي بنى نظريته هذه على أثر يفيد أن الرسول لما قبض صير الله في أمته أربعين صديقا بهم تقوم الأرض من أهل بيته في الذكر لا في النسب حتى إذا انقضى عددهم ، وأتى وقت زوال الدنيا ، بعث الله وليا اصطفاه واجتباها وأعطاها ما أعطى الأولياء ، وخصه بخاتم الولاية ، فيكون حجة الله يوم القيامة على سائر الأولياء ، وأنه (الترمذي) قارن بين خاتم النبوة وخاتم الأولياء من حيث مكانتهما عند الله ، وأوليتهما في العلم ، ووظيفتهما في حياة البشر ، وعلامات معرفة كل منهما . أقول : إذا عرفنا ذلك أدركنا أن الأثر قد انتقل إلى كثيرين قبل ابن عربي كما يذكر الهجویری من ضاعت آثارهم التي دونوا فيها آراءهم حتى وصل الأمر إلى ابن عربي (١٢٠) وسرى فيمن بعده كذلك كابن سبعين ونظريته في المحقق الذي هو شبيه بالحقيقة المحمدية (١٢١)

* لكن الحق يقال إن ابن عربى أظهر هذا الارتباط بشكل فلسفى واضح حيث ربط بينه وبين مذهبه فى وحدة الوجود ، فالحق مرأتك فى رؤيتك نفسك ، وأنت مرأته فى رؤيته أسماء وظهور أحكامها فاختلط الأمر وانبهم ، فمننا من جهل فى علمه فقال : العجز عن درك الإدراك إدراك ، ومننا من علم فأعطاه العلم والسكون ، وهذا هو أعلى عالم بالله ، وليس ذلك إلا خاتم المرسلين وخاتم الأولياء " (١٢٢)

و يقرر ابن عربى أن هذا الولى الخاتم لجميع الأولياء من لدن آدم إلى الولى يأخذون من مشكاته لأنه الولى الوحيد الذى كان ولما وآدم بين الماء والطين ، وأما غيره من الأولياء وغير محمد فلا تتحقق لهم الولاية أو النبوة إلا بعد وقوعها . ونفس فكرة الترمذى نجدها عند ابن عربى والجلى حين يربط بين الإنسان الكامل الذى هو روح العالم ولا يبقى العالم محفوظا إلا به ، وبين خاتم الأولياء الذى هو وارث هذه الروح ليبقى العالم محفوظا كذلك تطبيقا لفكرة أزلية النور الذى لا ينتهى بموت محمد بل لا يزال يظهر فى صورة الأولياء ، الذين يقتبسون من نوره .

و قد رأى بعض الباحثين أن حديث ابن عربى فى إجاباته عن الأسئلة الروحانية يفهم منه أنه كان يقصد نفسه بخاتم الأولياء حيث يقرر أنه يعرف هذا الخاتم للأولياء ويذكر سنة (٥٩٥هـ) ويقول إنه عرفه ورأى ختم الولاية منه (١٢٣) و قريب من هذا ما يقوله نيكلسون " ومن هذه الناحية يعتبر الصوفية أنفسهم خلفاء النبى والممثلين الشخصيين له فى خلافته عن الله ، وهم يعتقدون أنه لولا هذه الخلافة الباطنة لخرب العالم وعمت الفوضى ، ولو لا وساطتهم لما وصلت رحمة الله إلى الخلق ، ولذا كثيرا ما وصفوا أنفسهم بأوصاف هى أليق بالجناب الإلهى ، أو الحقيقة المحمدية منها بهم ، وليست لغة هؤلاء القوم لغة إلهاد وغطرسة ، ولكنها فى الحقيقة لغة أناس أرادوا أن يصفوا الله فوصفوا أنفسهم لشعورهم بأنه هويتهم أو أرادوا أن يصفوا الروح المحمدى فوصفوا أنفسهم لشعورهم بأنه حى فعال فيهم " (١٢٤)

تتقيب

أولا: لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن الدارس لحديث هؤلاء الصوفية المتفلسفة عن شخصية الرسول محمد تحت مسمى الحقيقة المحمدية ، أو الانسان الكامل أو القطب ونحو ذلك يدرك بسهولة أن هذه الأوصاف بما تتضمنه من معتقدات ليس بينها وبين شخصية الرسول من الصلة إلا ما بين الحقيقة المحمدية وأى نبي من الأنبياء ، أو رسول من الرسل ، أو ولي من الأولياء ، بل هى شئ مختلف تمام الاختلاف عن شخصية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم كما جاءت فى القرآن الكريم والسنة وفهوم الصحابة والتابعين (١٢٥)

ثانيا : الحقيقة المحمدية كما جاءت عند أصحابها أظهرت بعض الأخطاء فى فهم الحقائق الشرعية :

أ- فقولهم إن النبى خلق من نور مناقض للحقيقة التى تقرر أن البشر لم يخلق أحد منهم من نور ، والحديث الصحيح " إن الله خلق الملائكة من نور ، وخلق إبليس من مارج من نار ، وخلق آدم مما وصف لكم " دليل على بيان أن بعض المخلوقات لا تفضل على بعض باعتبار ما خلقت منه ، فأدم خلقه الله من طين ، فلما سواه ونفخ فيه من روحه أسجد له الملائكة وفضله عليهم بتعليمه كل شئ ، فأدم وصالحو ذريته أفضل من الملائكة وإن خلقوا من نور ، ومحمد من بنى آدم وبنو آدم لا يظهر فضل أحدهم بابتداء حاله بل بما يظهر فضله عند كمال أحواله . هذا إلى جانب ما وصف به محمد فى الحقيقة المحمدية من صفات هى لله وحده ، لكن نظرة أصحاب وحدة الوجود لم تفرق كما ينبغى بناء على نظريتهم التى أشرنا إليها

ب - أما قولهم " بأنه صلى الله عليه وسلم كان موجودا أزلا بحقيقته وأدم بين الماء والطين بخلاف غيره من الأنبياء ، وكذلك خاتم الأولياء كان وليا وأدم بين الماء والطين ، هذا كذب واضح مخالف لإجماع أئمة الدين فإن الله علم الأشياء وقدرها قبل أن يكونها ، ولا تكون موجودة بحقائقها إلا حين توجد ولا فرق فى ذلك بين الأنبياء وغيرهم . ولم تكن حقيقته صلى الله عليه

وسلم موجودة قبل أن يخلق إلا كما كانت حقيقة غيره ، بمعنى أن الله علمها وقدرها ، لكن كان ظهوره خبرا واسمه مشهورا أعظم من غيره فإنه كان مكتوبا في التوراة والإنجيل وقبل ذلك

و أما قوله " كنت نبيا وآدم بين الماء والطين " فلا أصل له ، ولم يروه أحد من أهل العلم ، والحديث بهذا اللفظ باطل .

و الحديث الصحيح عن النبي " إني عند الله لمكتوب خاتم النبيين وإن آدم لمنجد ل في طينته " أي كتبت نبوتى وأظهرت لما خلق آدم قبل نفخ الروح فيه كما يكتب الله رزق العبد وأجله وعمله وشقى أو سعيد إذا خلق الجنين قبل نفخ الروح فيه (١٢٦)

و هذا لا يمنع تفضيل النبي ولا تكريم الله له ، لكن دون غلو لأنه نهى أن تطريه الأمة كما أطرت النصارى عيسى ابن مريم

ج - أما الربط بين ختم النبوة وختم الولاية من خلال الحقيقة المحمدية فهذا ثلم آخر في النظرية لأنه قياس ليس عليه دليل ، كما أن فكرة الوساطة بين الله والخلق لا يعرفها الاسلام لأن الله قريب من عباده ، بتقريبهم إليه بما يحب من الفرائض ويزداد قربهم بالنوافل وفق الحديث القدسي (لا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ...) .

ثم الخلط بين النبي والولي وجعل الولي والولاية أساس النبوة تكلف في التأويل لاتسيغه بساطة العقيدة الاسلامية ووضوحها ، واستنباط لا يشهد له قانون الاستنباط الصحيح ، ولكن الأمر يبدو أنه على ما يقول نيكلسون : " ولما صور الصوفية فيما بعد الصلة بين الله ومحمد بصورة أخرى ، واعتبروه روح الله والعقل الكلى ونحو ذلك سهل عليهم الكلام فى حبه وتقديسه من غير أن يحاولوا التوفيق بين هذه النزعة وبين عقيدة التوحيد الإسلامية (١٢٧) وقد جلب هذا الخلط على أصحاب هذه النظرية هجوم الفقهاء المعاصرين لهم ومن جاء بعد كذلك ممن لم ير فهم هذا التأويل المتعسف الذى يبعد بصاحبه عن وضوح العقيدة فى الله ورسوله والعالم (١٢٨)

د- كذلك لم يكن الحديث عن شخصية الرسول فى التصوف الفلسفى مثمرا من الناحية العملية التى هى صلب رسالته وصلب رسالة العلماء من بعده ، ولم يكن مثمرا كذلك من ناحية التزكية التى هى جزء هام من ميراث النبوة ، بل ومحور هام من محاور التصوف فى فترته الناضجة ، وحركته النشطة بين الأمة ، ذلك أنه إذا كانت اتجاهات التصوف السنى قد قربت من الفقه ، واستجابت لحاجات الجماهير ، ومارست مهام التربية والتعليم بل والتدريب للجهد فضلا عن نشر الإسلام ، أقول كان كل هذا حين وجدت الطرق الصوفية فى القرن السادس مؤسسات اجتماعية ، وكل هذه الوظائف مستمدة من حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقواله وأفعاله .

أقول فى حين كان التصوف السنى مثمرا فى هذه الناحية فإن شخصية الرسول فى التصوف الفلسفى قد حجب نورها عن العامة لغموض المصطلح الفلسفى ، والتأويلات التى لا تجد سنداً شرعياً لها وبات التصوف جدلاً فلسفياً ، وملاحاة مذهبية أكثر من كونه بوتقة لصهر الطاقات الروحية فى الأمة ، ومحضنا يتخرج منه تلاميذ العمران والحضارة .

فإذا أضفنا إلى هذا الغلو الذى أصاب المشايخ من جراء اعتقاد ختم الولاية ، ووراثه الحال النبوي ، وادعاء بعض المشايخ لنفسه مالميس من حقه دون خلق الله كل هذا يؤكد أن التصوف الفلسفى جمد فاعلية شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم . وذلك حين ظن أنه يمنحها وجوداً إلهياً خاصاً .

و نحن لانتكر حب صوفية وحدة الوجود لرسولهم الكريم ، وحرص بعضهم أن يكون وارثاً له فى قوله وفعله ، لكن الحب الذى لا يضبط بضوابط الشرع يحدث من الضرر أكثر مما يحدث من النفع ، ذلك أن مهمة الرسول فى حياته ، وبعد مماته فيما حمل من مبادئ وما ترك من تعاليم - فهى أن يشق طريقه فى موكب الزمان ابتغاء التحكم فى ضبط قوى التاريخ وتوجيهها على نحو ينشئ عالماً من المثل العليا جديداً " (١٢٩)

** و قد امتد هذا الأثر المغالى فى تصور شخصية الرسول الى فرق

صوفية معاصرة فوصفت الرسول بما لم يقره الشرع ، فالاستعانة به واجبة ، ويوصف بالمانع والمعطى ، وهو خلق من نور ، وهو يعلم الغيب ، وهو ناظر إلى كل الأزمان والأشياء . وبالفون كذلك فى مكانة المشايخ فنراهم يخلعون على مشايخهم وعلي المشايخ السابقين أمثال الشيخ الجيلانى كثيرا من الأوصاف التى هى أوصاف النبوة ، بل ومنها أوصاف إلهية ، قياسا على فعلهم مع النبى محمد صلى الله عليه وسلم . (١٣٠) وهو شبيه بما أشرنا إليه عند أصحاب الحقيقة المحمدية .

و قد تكون المشابهة غير ذات جذور تاريخية وليست فى ذات الشكل الفلسفى الذى أشرنا إليه أو على الأقل لا نستطيع أن نحجز بهذا إلا بعد دراسة الصلات بين هؤلاء وهؤلاء (١٣١) ولكن يبقى شىء مشترك هو أن من لم يضبط عقيدته بما جاء فى الكتاب والسنة يقع فى مثل هذا التجاوز ، فيبعد بريديه عن شرع الله الذى هو صلب الرسول المحبوب للمسلمين عامة ، ويبعد عن حبه وطاعته وهو يحسب أنه يحسن صنعا .

خاتمة

التصوف الإسلامى بوصفه هذا لا ينفك عن عقيدة التوحيد ، ويقدر وضوح هذه العقيدة فى نفس الصوفى يكون صياغتها لفكره ، ومنه يكون السلوك الراشد الذى يعرف حق الله وحق الناس وحق النفس ، وحين يكون الأمر هكذا فإن عواطف الحب لله ولرسوله ، والبحث عن طرق القرب والوصال، واستهداف أن يكون الصوفى عبادىانيا يلزمه باتباع أحب خلق الله إلى الله محمد صلى الله عليه وسلم فى أقواله وأفعاله . وهذا ما كان من صوفية المسلمين زمن استقائهم عقائدهم وعلومهم وآدابهم من الكتاب والسنة ، و كان ناتجه تعلقا بالرسول وتقديرا لفضله وعظمته دون سقوط فى مهاوى الإطراء أو الخروج بشخصيته عن سمتها الذى عرفنا الله به فى وصف خلقه ووصف رسالته وكل جوانب حياته . فكان الحب بذلك وراثه لتزكية الرسول لأمته ، وحفاظا على أن تظل شعلة الروح متقدة ،

تتصل بخالقها عن طريق عبادته وذكره ، وتعود للناس ومعها شعاع يبدد ظلام طريق الإغراق فى مادية الحياة واللّهت وراء مغرياتها ، ليقدم للناس حلا متوازنا تلتقى فيه طموحات النفس والعقل والبدن من غير إفراط ولا تفريط .

ولكن التصوف الإسلامى وهو لا يزال يحمل هذا الوصف لمعرفة أهله بعلوم الشريعة ، قد بدأ فى مرحلة اختلاط المصادر ، فكانت بدايات لبعده عن السمات سالف الذكر، لكنها بدايات لم تأخذ شكل ظاهرة عامة ، وظل الأمر كذلك حتى غلب المصدر غير الإسلامى المصدر الإسلامى فدخل التصوف متاهات التفلسف بنظرياته وتأويلاته ، وكانت عقيدة التوحيد أول المسائل التى تأثرت بهذا الغزو حيث بدت الصراعات بين فكر حضارتين مختلفتين ، ومنها تفرعت المسائل الأخرى ، فانقلب الحب لله وللرسول من عاطفة تضبطها مبادئ الشرع إلى نظريات يحاول أصحابها التوفيق بين الفلسفة التى علموا وبينها ، وكان من بين هذه المسائل وأبرزها تأثرا بهذا الجو الجديد لفهم التوحيد كان الحديث عن شخصية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، حيث اختلفت سماته، ولغته ، ومستنداته الفكرية عما كان من قبل ، وجر هذا إلى معتقدات أخرى وسعت الهوة بين ماهو روح التصوف الإسلامى وما هو دوائر على ألسنة أصحاب التصوف الفلسفى من وحدة الأديان ، وختم الولاية ونحو هذا .

و لعله ظهر من خلال ما قد منا كيف يمكن أن تكون العقيدة مفتاحا حقيقيا للنفوس الآملة فى المزيد من فضل الله ورحمته إذا أخذت من مصادرها ، وحرر الفهم لهذه المصادر ، كما أن أى خلل يصيب العقيدة - وهى الأساس - يحيل الحياة الروحية إلى نظر فلسفى وتأمل عقلى ، يبتعد عن منهج الذوق الصوفى بقدر ما يوغل فى المصادر غير الإسلامية ويحكمها فى معتقداته التى تضبط فكره ، وتوجه روحه .

و آمل أن يكون فى هذه الإشارات ما يجعل التصوف المعاصر يولى درس العقيدة و بيانها الأهمية اللائقة لأنها منطلق حب الرسول الكريم الذى هومن أبرز سمات التصوف الإسلامى .

الهوامش

- ١- حسن الشافعي (١١)/فصول في التصوف/ ٤٥ دار الثقافة للنشر ١٩٩١م مصر
- ٢- ابن تيمية/الاستقامة/١/٩٤ تحقيق محمد رشاد سالم طبعة جامعة الامام ١٩٨٣م الرياض والقشيرية/١/٤٦ طبعة صبيح
- ٣- عبد القادر الجيلاني/الغنية لطالبي طريق الحق /١/٣٨- ٥٨ طبعة الحلبي د.ت
- ٤- القشيرية/٥/ طبعة صبيح د.ت
- ٥- ابن تيمية/الاستقامة/٦٥- ١١٥.
- ٦- أبو الوفا التفتازاني/مدخل إلى التصوف الإسلامي/ ١١٢ طبعة ١٩٧٩م
- ٧- رواء البخاري
- ٨- انظر اللمع للسراج الطوسي/ ٨٥ ، القشيرية / ٧٢
- ٩- ابن تيمية/التصوف / ٤٩ ، الاستقامة/١/ ١٣٨ ، وابن القيم/مدارج السالكين/١/ ١٦٦
- ١٠- أحمد صبحي/التصوف/ ٧٨ دار المعارف
- ١١- الحلاج/الطراسين/ ١٢٤، ١٢٥.
- ١٢- في التصوف الإسلامي وتاريخه / ٨٥ .
- ١٣- التفتازاني / ابن سبعين و فلسفته الصوفية / ٧٢ طبعة ١٩٧٢م دارالكتاب اللبالي .
- ١٤- التفتازاني / مدخل/ ١٩٨ ، الشافعي / فصول / ١١٩ .
- ١٥- السابق / ١٩٩ .
- ١٦- الفتوحات المكية / ٢/ ٦٠٤ { طبعة / ١٢٩٢ هـ } .
- ١٧- مدخل إلى التصوف / ٤٠١
- ١٨- فصوص الحكم / ٩٦ تحقيق د/أبوالمعلا عفيفي
- ١٩- مقدمة الفصوص / ٢٨ .
- ٢٠- فصوص الحكم / ٤٨ .
- ٢١- مقدمة الفصوص / ٢٤ .
- ٢٢- الفتوحات / ٢/ ٦٧٦ ، و د/ جعفر : التصوف / ٢٤١-٢٤٢ (طبعة ١٩٧٨ م)
- ٢٣- نيكلسون / في التصوف الاسلامي وتاريخه / ٨٨ .
- ٢٤- مدخل / ٢٠٥ ، الحياة الروحية / ٤١ .

- ٢٥- الفتاوى / ٢٢٢/١٠ .
- ٢٦- السابق / ١٦٢ .
- ٢٧- الفتاوى / ٢٤٢/١١ .
- ٢٨- المقدمة / ٢٢٩ .
- ٢٩- برهان الدين البقاعي / تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي / ٧٢ تحقيق عبد الرحمن الوكيل ، دارالتقوى / ١٩٨٩م مصر .
- ٣٠- مدخل إلى التصوف الاسلامي / ٢٠٤ .
- ٣١- فصوص الحكم / ٧٢ ، الفتاوى / ٢٤٠/١١ .
- ٣٢- ابن تيمية / السابق / ٢٤١/١١ .
- ٣٣- نيكلسون في التصوف و تاريخه / ١٦٢ ، الشافعي فصول / ٤٢ .
- ٣٤- أشير بذلك إلى بعض الطوائف الصوفية الموجودة في شبه القارة الهندية مثل البريلوية ، و الذكزية ونحوها .
- ٣٥- القشيرية / ١٤ .
- ٣٦- الجنيد البغدادي ، خواص الصلاة الكبرى ضمن مجموعة رقم ١٦٣١ مخطوطات دار الكتب .
- ٣٧- الشافعي / فصول ١ "٤" الملح / ١٣٢ .
- ٣٨- هذا بناء على طريقته في الحقيقة لمحمدية كما سيجي .
- ٣٩- سورة الكهف / ٦٤ .
- ٤٠- بهاء الدين العاملي / الكشكول / ٢/٢٦٦ ، ٢٦٧ طبعة رقم / ١٢٧٧هـ .
- ٤١- إحسان إلهي ظهير / البريلوية/ ٦٨ .
- ٤٢- رواه أبوداود .
- ٤٣- رواه العسكري عن علي رضي الله عنه ، وسنده ضعيف جدا ، وإن اقتصر ابن حجر على الحكم عليه بالغرابة في بعض فتاويه ، ولكن معناه صحيح . كذا في كشف الخفاء للعجلوني / ٧٢/١ .
- ٤٤- الأعراف / ١٥٨ .
- ٤٥- الشورى / ٥٢ ، ٥٢ .
- ٤٦- الأحزاب / ٢١ .
- ٤٧- آل عمران/ ٢١ .

- ٤٨- آل عمران / ٢٣ .
- ٤٩- فى التصوف و تاريخه / ١١٢ .
- ٥٠- الفوز / ٥٤ .
- ٥١- النساء / ٨٠ .
- ٥٢- الحشر / ٧ .
- ٥٣- النور / ٦٣ .
- ٥٤- الشافعى / فصول / ٤٩ . ٥٠ .
- ٥٥- فى التصوف الاسلامى و تاريخه / ١١٢ .
- ٥٦- ابن كثير/ البداية و النهاية / ٢٨١٦ .
- ٥٧- رواه مسلم و أحمد .
- ٥٨- آل عمران / ١٥٩ .
- ٥٩- الأنبياء / ١٠٧ .
- ٦٠- التوبة / ١٢٨ .
- ٦١- رواه أحمد عن أبى هريرة بسند رجاله رجال الصحيح .
- ٦٢- محمد كمال جعفر / فى الفلسفة و الأخلاق / ٢٣٩ . طبعة ١٩٦٨م دار الجامعات بالاسكندرية .
- ٦٣- انظر الشمانى للمحدث للامام الترمذى / ٨٥ تعليق محمد عفيف الزغبى ، و البداية و النهاية لابن كثير ٣٩/٦ .
- ٦٤- ابن تيمية الفرقان بين أولياء الرحمن و أولياء الشيطان / ٢٥-٢٨ . تعليق / محمود فايد / ١٩٥٨م صبيح مصر .
- ٦٥- اللمع / ١٣٢ .
- ٦٦- ابن تيمية / الفتاوى / ٣٦٣/١٠ .
- ٦٧- القشيري / ٣١ .
- ٦٨- القشيري / ٣١ .
- ٦٩- القشيري / ٤١ .
- ٧٠- محمد مصطفى حلمى / الحياة الروحية فى الاسلام / ١٧ ، ٢٢ ، ٢٥ ، التفاتانى/ مدخل / ٤٢-٥٠ ، اللمع / ١٣٣ .

- ٧١- الغزالي الإحياء / ٢٠١/٤ على سامى النشار / نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام / ٩٠/٣ . ابن هشام / السيرة / ٢٥٠/١
- ٧٢- الهجویری / كشف المحجوب / ٩٥ / ٢ . نیکلسون / فى التصوف / ١٦٤، ١٦٢ .
- ٧٣- السابق / ١٦٥ .
- ٧٤- انظر ديوان البرعى / ٢٤، ٢٥، طبعة / ١٣٠٥هـ ، محمد فهرشفقه / التصوف بين الحق و الخلق / ٨٢-٨٤ الدار السلفية ١٩٨٣م ، والشافعى / فصول / ٤٥ .
- ٧٥- رواء أبوداود ، و الترمذی ، و ابن ماجه ، و ابن حبان فى صحيحه من حديث أبى الدرداء .
- ٧٦- البخارى / مواقيت الصلاة من حديث أبى مسعود الأنصارى / ١٣٩ طبعة الشعب .
- ٧٧- ابن خلدون/ شفاء السائل لتهذيب المسائل / ٧٢ . تحقيق محمد بن تاويت ١٩٥٨م المغرب
- ٧٨- آل عمران / ٣١ .
- ٧٩- الشمس / ١١، ١٠ .
- ٨٠- السهروردی عوارف المعارف بهامش الإحياء / ١٣/٢ . (طبعة صبيح ، مصر ١٩٥٧م)
- ٨١- الأنفال/ ٤ ،
- ٨٢- عوارف المعارف ، ١٦ .
- ٨٣ ، ٨٤- عبدالقادر الجيلانى ومذهبه الصوفى / ٢٨٠ ٨٤ ، ماجستير بدار العلوم ١٩٧٤م .
- ٨٥- الكهف / ١١٠ .
- ٨٦- آل عمران / ١٤٤ .
- ٨٧- الأحزاب / ٤٠ .
- ٨٨- فى التصوف و تاريخه / ١٦٣ .
- ٨٩- ابن تيمية التصوف / ٤٩٧ .
- ٩٠- التفتازانى / مدخل/ ١٤٥ . الشافعى / فصول/ ١٢٩-١٣٩ .
- ٩١- نیکلسون / فى التصوف الاسلامى و تاريخه / ١١٦ ، ١٢٥ .
- ٩٢- التفتازانى / مدخل ١٨٨١ . الشهرستانى / الملل و النحل بهامش الفصل / ١٤٥/٢ (دارالعلم ، ابن التديم / الفهرست/ ٥٠٨ .
- ٩٣- الجليلند / من قضايا التصوف / ٨٨ ، ٨٩ .
- ٩٤- صبحى / التصوف/ ٩٤ .

- ٩٥- ابن خلدون / المقدمة / ٣٢٣ .
- ٩٦- في التصوف و تاريخه / ١٣٤ .
- ٩٧- انظر / مدخل فى التصوف / ١٣٧ . ، حلمي / الحياة الروحية ١٤٠١-١٤٢ ، الجليلند / من قضايا التصوف ١٠٧ ، ١٠٨ ، الشافعى / فصول / ٤٧ .
- ٩٨- حلمي الحياة الروحية / ١٤٢ . الهيئة العامة للكتاب / ١٩٨٤ م .
- ٩٩- الحلاج / الطواسين ٨٢-٨٤ مكتبة الجندى / ١٩٧٠ م
- ١٠٠- عبد الرازق الكاشانى / اصطلاحات الصوفية / ٨٠ تحقيق د/ عبدالقادر محمود / دار المعارف / ١٩٨٤ م .
- ١٠١- الجليلند من قضايا التصوف / ٨٨ ، الشيبى / الصلة بين التصوف و التشيع / ٢٦٢ ، الحلية / ٢٥٢/٩ .
- ١٠٢- سيرة ابن اھشام / ٤٦٧ ، طبعة ١٣٢٩ھ مصر .
- ١٠٣- نيكلسون/ فى التصوف / ١٥٩ ، ١٦٠ ، أبو العلاعيفى تعليقه على الفصوص / ٣٢٠ .
- ١٠٤- فصوص الحكم : ٤٨ تحقيق و تعليم د/ ابر العلاعيفى طبعة ١٩٤٦ م .
- ١٠٥- السابق / ٥٠ .
- ١٠٦- مدخل / ٢٠٣ .
- ١٠٧- فصوص الحكم / ٢١٤/١ طبعة بيروت (د ت)
- ١٠٨- عفيفى / شرح الفصوص / ٣٢٠ - ٣٢٥ سنيضرف .
- ١٠٩- محمود محمود غراب/ شرح فصوص الحكم / ٩٥ طبعة دمشق ١٩٨٥ م .
- ١١٠- حلمي / الحياة الروحية / ٦٩ ، ٧٠ ، مقداد فلسفة الحياة الروحية / ٩١ .
- ١١١- نيكلسون / ١٥٩ ، شفقہ / ٢٠ .
- ١١٢- الجليلند / ١٠٨ ، ٢٦٧ ، صبحى / ٩٣ ، الشيبى الصلة / ٣٤٦ .
- ١١٣- تعليقات عفيفى على الفصوص / ٣٢١ .
- ١١٤- عبد الكريم الجبلى / الإنسان الكامل / ٤٨/٢ طبعة (١٣٢٨ھ)
- ١١٥- عبدالرحمن الجامى / الدرة الفاخرة فى تحقيق مذهب الصوفية و المتكلمين و الحكماء / ٤ طبعت بذيلى أساس التقديس للرازى . مطبعة كردستان العالمية / مصر (ب . ت)
- ١١٦- أخبار الحلاج / ٣٩ .

- ١١٧- حلمى الحياة الروحية / ١٤٥، و مدخل إلى التصوف / ١٣١ - ٢٠٤ .
- ١١٨- الترمذى / ختم الولاية ٢٦٤ تحقيق عثمان يحيى المطبعة الكاثوليكية -- بيروت .
- ١١٩- السابق الملحق التاريخي وفيه نص لابن تيمية من رسالته حقيقة مذهب الاتحاديين .
- ١٢٠- كشف المحجوب / ١ / ٢٢٥ .
- ١٢١- مدخل إلى التصوف / ٢١٠ .
- ١٢٢- الفتوحات / ٢ / ٢٥ .
- ١٢٣- ختم الولاية / ١٦١ هامش ٣، للمحقق . د/ عثمان يحيى .
- ١٢٤- فى التصوف و تاريخه / ١٦١ .
- ١٢٥- عفيفي / تعليقه على الفصوص / ٢٢٢ .
- ١٢٦- التصوف / ٩٧ (ج ١١ الفتاوى) ، حقيقة مذهب الاتحاديين / ١٢٦ - ١٢٧ .
- ١٢٧- فى التصوف الإسلامى و تاريخه / ١٦١ .
- ١٢٨- ابن تيمية التصوف / ٣٦٣ - ٣٦٧ .
- ١٢٩- إقبال / تجديد الفكر الدينى / ١٤٢ ترجمة عباس محمود العقاد (طبعة ثانية ١٩٦٨م)
- ١٣٠- إحسان إلهي ظهير البريلوية / ٦٨ - ٧٠ ، ٨٠ - ٨٨ ، ٩٤ ، ٩٨ ، ١٠٦ .
- ١٣١- هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة مستقلة من خلال مصادر هذه الفرقة و أمثالها إلى جانب كتابات المعاصرين عنها . و لكننا فقط أشرنا إليه باعتبار أنه تنطبق عليه معظم الملاحظات السابقة ، الأمر الذى جعله بالفعل موضع - سخط المسلمين من أهل السنة فى المنطقة التى بها هذه الطائفة (شبه القارة الهندية) . و لعل الدراسة العلمية تكشف وجه الحق فى المسألة .